

PATERNIDAD DIVINA Y PATERNIDAD SACERDOTAL

LAURENT TOUZE

Entre las paternidades en los cielos y en la tierra que toman nombre del Padre (cfr. *Ef* 3,14-15), hay que señalar la del ministro dentro de la Iglesia. San Pablo, tanto al enumerar las cualidades requeridas al candidato a un ministerio (cfr. *1 Tm* 3,1-7 y 8-13, *Tít*, 1,5-9) como al describir su propia actitud pastoral frente a los fieles (cfr. *Ga* 4,19), cita rasgos paternales. Y la primera patrística —San Ignacio de Antioquía sobre todo— desarrolla esta paternidad del sacerdote, eminentemente la del obispo, como presencia de la paternidad divina¹.

De otra parte, al menos en referencia a Occidente, se afirma con frecuencia² que se perdió esta conciencia de la paternidad sacerdotal y episcopal, en favor de enunciados en los que el ministro representa no al Padre sino al Hijo, Esposo de la Iglesia.

Ahora bien, en realidad la figura matrimonial no aparece contrapuesta a la paterna: situado frente a la Iglesia como esposo, el sacerdote desempeña una función de padre para los hijos de su esposa. Para mostrar un aspecto de la perennidad de la conciencia de la paternidad sacerdotal, se presentarán algunos textos que la relacionan con la continuidad, siguiendo un razonamiento que se concreta poco a poco en el tiempo: el sacerdote renuncia al matrimonio para vivir esponsalmente con la Iglesia y dedicarse como un padre a los fieles³.

1. Para una síntesis de estos aspectos en la Sagrada Escritura y en los Padres Apostólicos, cfr. por ejemplo NEUHÄUSLER, Engelbert, *Der Bischof als Geistlicher Vater. Nach den frühchristlichen Schriften*, Kösel, München 1964.

2. STROTSMAN, Th., *L'évêque dans la tradition orientale*, en la obra dirigida por Y.M. CONGAR-B.D. DUPUY, *L'épiscopat et l'Église universelle*, Cerf (Unam Sanctam, 39), Paris 1962, pp. 309-326, ID., en «*Irénikon*» 34 (1961) 147-164.

3. Muchos de estos textos pueden también servir a la reflexión actual sobre la estructura esponsal del sacerdocio. Cfr. por ejemplo: MIRALLES, Antonio, *La unidad esponsal entre Cristo y la Iglesia y su proyección en los sacramentos del bautismo, orden y matrimonio*, en Pedro RODRÍGUEZ, Pedro LÓPEZ et alii, *Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo (Implicaciones estructurales y pastorales en la «communio»)*. XV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, EUNSA, Pamplona 1996, pp. 387-396.

Los primeros testimonios de una conciencia acerca de la vinculación entre la paternidad del ministro y su don virginal a la Iglesia proceden de Oriente, quizá también por la especial aptitud de los autores orientales para manejar la simbología.

1) El primer testigo es Orígenes († 254) cuyo texto muestra además la fuerza y los límites del discurso simbólico. Escribe, en efecto:

«En la Iglesia, sacerdotes y doctores pueden engendrar hijos, como [san Pablo] que decía: “hijos míos, por quienes padezco otra vez dolores de parto, hasta que Cristo esté formado en vosotros”. Antes [en el Antiguo Testamento], se permitía la posteridad del linaje y la continuación de la stirpe. Pero yo no quisiera introducir tal interpretación para los sacerdotes de la Iglesia; veo otro sentido presentarse debajo del rito», puntualizando a continuación que estos hijos engendrados ahora en la Iglesia son los oyentes de la predicación del ministro⁴.

Se puede entender este texto de dos modos. Primero, excluyendo la paternidad física, permitida a los ministros del Templo, pero no al sacerdote de la Nueva Ley: es lo que propone Roger Gryson⁵.

Sin embargo, quien probablemente es el mejor especialista contemporáneo de Orígenes, Henri Crouzel, matiza esta interpretación. Se trataría no de oponer generación espiritual y generación corporal, sino más bien de interpretar, en una exégesis alegórica del tipo mas común, la paternidad espiritual, que sería la función fundamental del sacerdocio del Nuevo Testamento⁶.

Pero, sea cual sea la interpretación, Orígenes habla de todos modos de la paternidad sacerdotal en el contexto de un don total del ministro a su comunidad que llega a oponerse alegórica o realmente a la generación carnal. Por otra parte, no habla de «sacerdotes et doctores» casados con la Iglesia para explicar su fecundidad paterna, pues utiliza la imagen sponsal para describir la relación de la Iglesia o del alma en general con Cristo, y no de un tipo de cristiano —como podría ser el ministro aquí— con la Iglesia⁷.

4. «Possunt enim et in Ecclesia sacerdotes et doctores filios generare, sicut et ille qui dicebat: Filioli mei, quos iterum parturio, donec formatur Christus in vobis. Aliquando enim et de posteritate generis, et de successu subolis indulgetur. Sed ego in sacerdotibus Ecclesiae huiusmodi intelligentiam non introduxerim; aliam namque rem video occurrere sacramento»: *In Leviticum Homilia*, VI,6: GCS 29,368,27-369,2; PG 12,474.

5. Cfr. *Les origines du célibat ecclésiastique. Du premier au septième siècle*, Duculot (Recherches et Synthèses-Section d'histoire, 2), Gembloux 1970, pp. 14-16.

6. Cfr. CROUZEL, Henri, *Le célibat et la continence dans l'Eglise primitive: leurs motivations*, en Joseph COPPENS (dir.), *Sacerdoce et célibat. Études historiques et théologiques* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 28), Duculot, Gembloux-Louvain 1971, p. 341.

7. Cfr. por ejemplo: CROUZEL, Henri, *Le thème du mariage mystique chez Origène*, «Studia Missionalia» 26 (1977) 37-57.

2) Con Eusebio de Cesarea († 340), siempre en Oriente, se vincula esta vez claramente la paternidad sobre los fieles con la continencia sacerdotal. Aludiendo a antiguas tradiciones judías, según las cuales los patriarcas habrían vivido la continencia sexual después de recibir su encargo de gobierno familiar sobre el pueblo, aplica el mismo esquema a los sacerdotes cristianos:

«No tendrán que asumir la educación, la disciplina y la formación de uno o dos hijos, sino de una muchedumbre realmente sin número»⁸.

Según el modelo clásico de los Padres y al igual que Orígenes en el texto precedente, ilumina cada Testamento con la luz del otro. Subraya que, al renunciar a la paternidad carnal, el ministro de Dios, patriarca ayer u hoy sacerdote, se abre a una fecundidad más amplia, recibe una descendencia a la que tiene que entregarse. Tampoco aquí se encuentra explícitamente la imagen sponsal: se habla de un sacerdote padre de su pueblo sin especificar que la madre es la Iglesia, y no se llega al punto siguiente del razonamiento, es decir, el ministro padre de su pueblo en cuanto esposo de la Iglesia.

3) Este paso lo da en cambio San Efrén († 372). Presenta un esquema lógicamente completo: el ministro renuncia al matrimonio carnal para casarse con la Iglesia y tener así una posteridad espiritual, a cuya salvación se entregará. Efrén añade este elemento explícitamente sponsal en un poema dirigido a un obispo (llamado Abraham), es decir a un ministro plenamente sacerdote y por tanto representando más intensamente a Dios en su comunidad: a Dios Padre y a Cristo Esposo.

«Bien respondes a tu nombre, Abraham, porque tú también eres padre de muchos. Pero tú no tienes esposa, como Abraham [tenía] Sara: he aquí que tu grey es tu esposa. Educa a tus hijos en tu verdad; que sean para ti descendientes por el espíritu, hijos de la promesa, para que reciban el Edén en herencia»⁹.

Efrén juega con los símbolos explicativos, presentando sucesivamente al obispo como esposo del pueblo en cuanto unidad colectiva y seguidamente al obispo como padre del pueblo en cuanto conjunto de individuos. Pero no pierde de vista los límites explicativos de estos parangones: puntualiza, por ejemplo, varias veces que el Esposo *stricto*

8. *De Demonstratione Evangelica* I,9: GCS 23,42,1-12; PG 22,81.

9. *Carmina Nisibena*, XIX,1, traducción de Gustav Bickell, Brockhaus, Leipzig 1866, p. 112; CSCO 219/Syr.93, p. 61 y CSCO 218/Syr.92, pp. 50-53.

sensu es Cristo, y que el amor del obispo será realmente virginal si lleva a la Iglesia a amar más a su único Esposo¹⁰.

4) Pasando al Occidente, se encontrará una evolución cronológicamente posterior pero paralela. Primero, como en Orígenes y Eusebio, se habla del ministro continente que se entrega paternalmente a la comunidad; en un segundo tiempo, se completa el cuadro como en Efrén: el ministro —más especialmente el obispo—, célibe porque está unido esponsalmente con la Iglesia, recibe a los fieles como hijos suyos.

Ya en los primeros textos que regulan legislativamente la tradición anterior de continencia del clero¹¹, está presente la relación continencia-paternidad. En el decimotercer canon de los dieciséis promulgados por el sínodo romano para los obispos galos en la segunda mitad del siglo III (Papas Dámaso †384 o Siricio †399), se declara:

«¿Cómo se atrevería un obispo o un sacerdote a predicar la continencia o la integridad a una viuda o una virgen, o cómo [se atrevería] a exhortar [a los esposos] a la castidad del lecho conyugal, si él mismo se preocupó más de engendrar hijos para este mundo que para Dios?»¹².

El texto es menos rico que el de Efrén, pero relaciona continencia y paternidad espiritual. La pequeña aportación original es la de insistir sobre el ejemplo de castidad que da el sacerdote continente a los fieles de todos los estados.

5) El autor pelagiano galo que escribe hacia el 417 un *De septem ordinibus Ecclesiae* y es conocido como pseudo-Jerónimo, al hablar de la continencia clerical, da el mismo paso que Efrén, introduciendo la idea de matrimonio con la Iglesia:

«¿Qué mejor esposa que la Iglesia de Dios puede buscar un obispo, qué mejores hijos que el pueblo de Dios?»¹³.

En este texto, como en muchos de los aquí presentados, además de una exhortación a la continencia sacerdotal, late también una preocu-

10. Cfr. *Carmina Nisibena*, XIX,13; XX,1; XX,4; XX,5, traducción de Gustav Bickell, *op. cit.*, p. 114-116; CSCO 219/Syr.93, pp. 64-66 y CSCO 218/Syr.92, pp. 50-54.

11. Sobre el tema del celibato-continencia como tradición precedente a la legislación: cfr. COCHINI, Christian, *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Lethielleux-Culture et Vérité (Le Sycomore), Paris-Namur 1981.

12. «Quo enim pudore viduae aut virgini ausus est episcopus vel presbyter integritatem vel continentiam praedicare, vel suadere castum cubile servare, si ipse saeculo magis instituit filios generare quam Deo?»: *Dominus inter*, 13: PL 13,1184B-1185A.

13. «Quam, rogo, meliorem coniugem episcopus quam ecclesiam Dei quaerit? Quos meliores filios populo Dei?»: MORIN, Germain, *Pages inédites de deux pseudo-Jérôme des environs de l'an 400*, «Revue Bénédictine» 40 (1928) 313.

pación ascética más amplia. Al apoyarse sobre los dos conceptos de paternidad y sponsalidad, se ofrece al ministro que viva diariamente una espiritualidad paterno-esposal. Comentando este mismo texto del seudo-Jerónimo, Christian Cochini escribe en su libro ya clásico sobre la historia primitiva del celibato y de la continencia clerical:

«Al pedir al obispo casado que traslade su existencia conyugal a un nuevo nivel, el redactor del opúsculo se preocupa de no ofrecerle en cambio lo que podríamos llamar una espiritualidad de célibe. Esposo es, esposo sigue siendo, y esta dimensión esencial de su vida encuentra su plena realización en la alianza que contrae con el pueblo confiado a sus cuidados, su paternidad se extiende a la multitud de los hijos de Dios»¹⁴.

6) En este recorrido cronológico, llegamos al siglo sexto volviendo nuevamente a Oriente. Varios textos del Código Justiniano sobre la continencia episcopal la justifican con la doble imagen esposal-paternal, en un razonamiento ya visto *supra* con Efrén y el seudo-Jerónimo. Así por ejemplo en un texto del 531:

«Que no cohabite [el obispo] con su mujer y que, en lugar de una esposa, se apegue fielmente a la sacrosanta Iglesia, y que, en lugar de hijos, tenga a todo el pueblo cristiano y ortodoxo»¹⁵.

Ya con el sínodo romano antes mencionado se había visto esta canonización de un argumento nacido en un contexto teológico. La normativa romana tenía como objetivo la defensa de la disciplina de la continencia, y Justiniano no esconde su voluntad de evitar la dispersión de los bienes eclesiásticos entre los herederos de los obispos. Sin embargo, esta utilización con fines prácticos de un argumento originariamente teológico no lo adultera. Al contrario, muestra cierta conciencia de que la estructura paterno-esposal no es un discurso meramente simbólico y convencional, sino que es suficientemente percibida como real-ontológica para poder servir de argumento convincente en la motivación de una ley. Se produjo un fenómeno bastante paralelo con el uso de la estructura esposal del ministerio episcopal: se la invocó para prohibir en los primeros siglos el traslado del obispo, casado para siempre a una sola Iglesia-esposa¹⁶; para promover durante el conflicto con el Imperio

14. COCHINI, Christian, *op. cit.*, p. 345.

15. *Codex Justinianus*, I,3,41: *Corpus Iuris Civilis*, 2, edición de Paul Krüger, Berlin, 1959¹², p. 34. Idea paralela en un texto de 528 en *Id.*, I,3,47, misma edición, pp. 25-26: «Pues es necesario que no estorbe al obispo su inclinación natural hacia sus hijos y que sea padre espiritual de todos los fieles, prohibimos ahora que se ordene de obispo a alguien que tenga hijos o nietos».

16. Por ejemplo S. ATANASIO (†373): *In Apologiam contra Arianos*, 6: PG 25,260; Mansi, *Series Conciliorum*, II, 1285-1288.

los derechos del Papa en el nombramiento de los obispos, pues se trata de un matrimonio sagrado, no de un acto simplemente administrativo¹⁷; o en la Reforma Tridentina, para expresar la obligación de residencia en términos de necesaria vida en común de la pareja¹⁸. En estos casos también, como ocurría al acudir a la estructura paterno-esponsal alegándola en favor de un celibato episcopal que proteja los bienes eclesiásticos, se invoca un argumento teológico juzgado fuerte y permanente para apoyar una disposición más transitoria. En esta medida, estos textos canónicos tienen valencia teológica.

7) Continuando este breve trayecto en la historia, se halla después a San Gregorio Magno († 604). En comparación con textos canónicos quizá dispuestos para forzar la simbología en vista de un objetivo práctico, San Gregorio manifiesta la misma actitud que un San Efrén: el ministro no es el Esposo *stricto sensu*, es sólo su siervo y tiene que fomentar el amor fiel de la Iglesia Esposa por Cristo:

«Es enemigo del Redentor el hombre que desea ser en su lugar amado de la Iglesia, por sus buenas acciones. Es reo de una intención adúltera, el siervo por el cual el Esposo hizo llegar sus regalos y que busca el favor de la Esposa»¹⁹.

Tan consciente es de los límites del símbolo sponsal que no lo utiliza para legitimar la continencia: prefiere basarse sobre la idea del ministro padre espiritual porque renuncia a la generación humana, como hacían los primeros textos orientales y occidentales:

«Allá en efecto [Antiguo Testamento], se condena la abstinencia del matrimonio; aquí [Nuevo Testamento], se la celebra con admirables alabanzas. Allá, los sacerdotes engendran carnalmente; aquí, alcanzan el fruto de una descendencia espiritual tanto más abundantemente que su castidad no puede sufrir detrimento por el hecho de este bien que es el matrimonio»²⁰.

17. Por ejemplo Rangerius LUCENSIS († 1112): *Liber de anulo et baculo*, editado por Ernest Sacker, MGH, *Libelli de lite*, II, 509-527.

18. Por ejemplo Louis ABELLY († 1691) en su *Episcopalis Sollicitudinis Enchiridion* publicado en 1668 y que Joseph Lécuyer no duda en llamar «uno de los manuales más perfectos de la espiritualidad episcopal» (*DSp, sub voce*: «Épiscopat» 4 [1960] 903): I,XI,XX,2, edición «In Monasterio B.M.V. de Salem», 1775, p. 128.

19. «Hostis namque Redemptoris est, qui per recta opera, quae fecit, eius uice ab Ecclesia amari concupiscit, quia adulterinae cogitationis reus est, si placere puer sponsae oculis appetit, per quem sponsus dona transmisit», *Regulae Pastoralis Liber*, II,8, SC 381,232.

20. «Ibi quippe connubii abstinencia damnantur, hic miris laudibus colitur. Illic sacerdotes carnaliter generant; hic fructum spiritalis propaginis tanto copiosus afferunt, quanto etiam per coniugale bonum pudicitiae detrimenta sentire non possunt»: *In Librum I Regum*, II,37: CC 144,142,847-851.

La concatenación de las ideas (comparación con el sacerdocio levítico, fecundidad de la continencia, etc.) reproduce un esquema ya visto antes: el elemento más original del extracto aquí citado sería la preocupación de no exaltar la paternidad espiritual en detrimento de la santidad del matrimonio.

8) Con Juan de Dara, teólogo sirio jacobita († 825), se propone otro matiz que pertenece a la simbología paterna llevada a su extremo. El razonamiento rezaría así: si el sacerdote continente es padre de sus fieles, el ministro que se une carnalmente con una mujer de la comunidad sería culpable de incesto:

«El sacerdote es el padre de todos los fieles, hombres y mujeres. Quienquiera que ocupe esta dignidad entre los fieles, si quiere casarse con una mujer, parece ser alguien que se casa con su propia hija. Ahora bien, esto es una gran vergüenza»²¹.

9) Con San Pedro Damián († 1072) se llega a la fijación de esta doctrina paternal-esponsal del celibato en la Edad Media. Al esquema ya clásico nacido en la patrística, Pedro Damián añade la mención del anillo episcopal²² que se convierte para los medievales en uno de los puntos focales de la expresión de la dimensión sponsal del ministerio. El Doctor de la Iglesia, viendo una prueba de las bodas del obispo en este anillo, fuerza él también la imagen paternal-matrimonial para llegar a utilizar el parangón brutal del incesto (ya visto en Oriente con Juan de Dara), porque quiere —es el objeto de su opúsculo— fomentar la observancia de la continencia en el clero disciplinariamente relajado de la vigilia de la reforma gregoriana. Dirigiéndose al Papa Nicolás II, escribe:

«Ciertamente todos los hijos de tu Iglesia son sin duda hijos tuyos [...] Tú eres el marido y esposo de tu Iglesia, lo que testimonian el anillo de bodas y la vara de unión; todos en ella [la Iglesia] han sido regenerados por el sacramento del bautismo, y te han sido sometidos como hijos. Por consecuencia, si cometes un incesto con tu hija espiritual, ¿cómo te atreverías a tocar el misterio del cuerpo del Señor?»²³.

21. *Du sacerdote*, IV,10: *Codificazione canonica orientale. Fonti. Serie II*, Fascicolo XXVII, *Disciplina Antiochena Antica. Siri. III. Textes concernant les sacrements*, editado por Paul Hindeo, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1941, p. 230.

22. Cfr. LABHART, Verena, *Zur Rechtssymbolik des Bischofsrings*, Böhlau (Rechtshistorische Arbeiten, 2), Köln-Graz 1963.

23. «Omnes quippe Ecclesiae tuae filii, tui procul dubio filii sunt [...] Porro cum tu sis vir et sponsus Ecclesiae tuae, quod utique perhibent et annulus desponsationis, et virga commissionis; omnes in ea regenerati sunt per baptismatis sacramentum, tibi quoque nihilominus astringuntur necessitudine filiorum. Qui ergo cum spirituali filia tua commitis incestum, qua conscientia Dominici corporis audes tractare mysterium»: *Opus 17. De caelibatu sacerdotum*, III, PL 145,385.

10) Inocencio III († 1216) sigue una línea paralela a la de Pedro Damián. El también fuerza las imágenes, y hablando del matrimonio del obispo con su Iglesia, intenta plasmar sobre estas bodas todos los conceptos (matrimonio rato, consumado, etc.) del derecho matrimonial naciente como ciencia²⁴.

Pero, si todo ello pueden parecer excesos alegóricos para una mente contemporánea, cabe recordar lo que escribía el cardenal De Lubac respecto a la exégesis medieval: «Se debe estar dispuesto a reconocer que la exégesis medieval es algo más que un “pequeño juego” (...). Para penetrar su alma, no nos podemos contentar con decir (...) que sus alegorías son “fantasiosas” o que su simbolismo “choca con el sentido común” y “ya no nos puede agradar”»²⁵. «Esta exégesis saca [de su principio] consecuencias sin fin, utilizando los instrumentos que cada siglo le ofrece»²⁶. Sustituyendo «exégesis medieval» por «teología medieval», se relativizará la sensación de rareza que pueden producir algunos razonamientos: hay que vislumbrar detrás de ellos la realidad estable, expresada con herramientas «inculturadas» y cambiantes. Aquí, la realidad estable es el carácter paterno-esponsal del ministerio.

Leídos con esta premisa los textos de Inocencio III, se observa por ejemplo que no exagera la sponsalidad. Así, cuando afirma: «¿Acaso no soy el esposo, y cualquiera de vosotros el amigo del esposo? Ciertamente sí. Esposo, porque mía es la [...] sacrosanta Iglesia Romana [...] Con ella, hay para mí matrimonio sacramental y comercio nupcial»²⁷, no pierde de vista que el Esposo genuino es Cristo. En el mismo texto reconoce de hecho: «He sido instituido como amigo del Esposo»²⁸, no como esposo. Más claramente aún, en otro sermón anterior, describiendo el conjunto del episcopado:

«Es el orden apostólico, quien recibe a la Esposa de Cristo, es decir la santa Iglesia, para gobernarla; [orden] que no es el esposo sino el amigo del Esposo»²⁹.

24. Cfr. *Sermo III. In consecratione Pontificis*, PL 217,663.

25. LUBAC, Henri DE, *Exégèse médiévale*, I, *Les quatre sens de l'Écriture*, Cerf-Desclée de Brouwer, Paris 1993 [1959¹], pp. 15-16.

26. *Id.*, p. 355.

27. «An non ego sponsus sum, et quilibet vestrum amicus sponsi? Utique. Sponsus, quia habeo nobilem, divitem et sublimem, decoram, castam, gratiosam, sacrosanctam Romanam Ecclesiam [...] Cum hac mihi sacramentale conjugium, cum hac mihi commercium nuptiale»: *Sermo III. In Consecratione Pontificis*, PL 217,662.

28. «Ego factus sum amicus sponsi»: *id.*, PL 217,661.

29. «Id est Apostolicus ordo, qui sponsam Christi, scilicet sanctam Ecclesiam regendam suscipit; qui non sponsus sed amicus sponsi est»: *De Quadripartita Specie Nuptiarum*, PL 217,961D.

Demuestra sobre todo no tener un objetivo meramente disciplinar al hablar del celibato como consecuencia de la posición de padre y esposo. Insiste sobre la fecundidad espiritual de la entrega célibe del ministro que se da a sus hijos, como un Patriarca del Antiguo Testamento:

«Cosa admirable, yo que juré el celibato, he contraído un matrimonio, pero este matrimonio no impide el celibato, ni la fecundidad de este matrimonio quita algo a la castidad de la virginidad. Agradó Juan en el celibato, Abraham en el matrimonio. Ojalá pueda yo agradar con los dos [estados] juntos»³⁰.

Inocencio III realiza así una síntesis de las concepciones anteriores, maridando lo ascético (fecundidad de la entrega virginal a la comunidad) con lo disciplinar (afirmación del celibato sacerdotal) y lo dogmático (estructura sponsal del ministerio). De hecho, cuando Santo Tomás trata del obispo como esposo en lugar de Cristo, la fuente a la cual alude como representante de la tradición es justamente Inocencio³¹.

La temática tiene ya reunidos todos sus elementos, y la reflexión ulterior no añadirá mucho más³².

Por el contrario, el descrédito que sufrió durante mucho tiempo la teología simbólica provocó cierto eclipse de la presentación del trino-mio paternidad-esponsalidad-continencia del ministro. La apologética por ejemplo, al tratar del celibato, apela a argumentos «rationales» como la universalidad de la pureza ritual o las ventajas demográficas de un clero no casado³³.

30. «Mira res, qui coelibatum promisi, contraxi conjugium, sed istud conjugium non impedit coelibatum, nec fecunditas hujus conjugis tollit virginitatis castitatem. Placuit in coelibatu Joannes, placuit in conjugio Abraham. Utinam ego in utroque»: *Sermo III. In Consecratione Pontificis*, PL 217,662-663.

31. «Per anulum [significantur] sacramenta fidei, qua Ecclesia desponsatur Christo: ipsi [episcopi] sunt Ecclesiae sponsi loco Christi»: *Summa Theologica*, suppl. III, q. 40, a. 7.

Cita a Inocencio como su fuente en *id.*, ad sextum.

32. Se citará sólo otro ejemplo, de Pierre Auriol, franciscano y arzobispo de Aix-en-Provence († 1322), por comparar la fecundidad del sacerdote célibe a la de Dios Padre (y de la Iglesia) pues producen a Cristo: «Sic episcopi, sic sacerdotes casti et virgines sunt, foecunda et uberi castitate, qui Ecclesiae foecunditatem, qua filios procreant, ipsi habent et sustinent, et cum foecunditate castitatem»: citado en THOMASSIN, Louis, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, t. II, Nouvelle édition par M. André, Bar-le-Duc 1864 [Paris 1678-1679], p. 160.

33. Cfr. tres autores del siglo pasado: MAISTRE, Joseph DE, *Du Pape*, Livre III, chapitre III, §§ 1-3, Rusand, Lyon-Paris 1819, ROSMINI SERBATTI, Antonio, *Discorso sul celibato, letto nella tornata straordinaria dell'Accademia degli Agiati il di 12 Feb. 1835*, en ID., *Opere. Edizione promossa da Enrico Castelli e Michele Federico Sciacca*, t. 44, Città Nuova-Istituto di Studi Filosofici-Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Roma 1986, pp. 231-244, BALMES, Jaime, *Reflexiones sobre el celibato del clero católico en parangón con la facultad de contraer de los protestantes*, en ID., *Obras completas*, t. 5, BAC, Madrid 1949, pp. 655-674, ID., *La virginidad y el realce de la mujer*, en ID., *Obras completas. El protestantismo comparado con el catolicismo*, t. 4, BAC, Madrid 1949, pp. 258-264.

Cuando Johann Adam Möhler, al reabrir la teología al símbolo, vuelve a descubrir la dimensión esponsal del episcopado, la une justamente en la misma frase a la dimensión paterna: «Es [el obispo] el padre y también el esposo de la Iglesia, el instrumento de Cristo que lo vivifica todo»³⁴. En esta frase también, la fecundidad del sacerdocio une esponsalidad y paternidad como dos expresiones de una realidad: que el ministro, especialmente el obispo, es fuente del organismo de gracia en su comunidad, a semejanza de Dios.

34. MÖHLER, Johann Adam, *La unidad de la Iglesia*, edición, introducción y notas de Pedro Rodríguez y José R. Villar, traducción de Daniel Ruiz Bueno, Eunote-Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (Biblioteca de Teología, 22), Pamplona 1996, § 52, p. 251.